# Die Abhängigkeit der Ethik Schleiermachers von der Metaphysik.

---

Inaugural-Dissertation

zur

**Erlangung der Doktorwürde**

der

**hohen philosophischen Fakultät**

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

vorgelegt von

Walter Schwarz

aus Schivelbein.

Tag der mündlichen Prüfung: 9. Mai 1906.

NÜRNBERG.
Buchdruckerei Benedikt Hilz.
1906.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549821_0123

# Inhaltsverzeichnis.


Seite

Literatur . . . . . IV

**I. Metaphysik** (Dialektik) . . . . . 1

Psychologie . . . . . 2

Dialektik . . . . . 2

1. Die Entwickelung des Transzendentalen an der Anschauung des Wissens . . . . . 4
2. Die Entwickelung des Transzendentalen an der Anschauung des Wollens . . . . . 12
3. Das Transzendente im Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewusstsein . . . . . 13

**II. Ethik** . . . . . 15

1. Die allgemeinen Grundlagen . . . . . 15
2. Die besondere Gestaltung der Ethik . . . 19

Güterlehre . . . . . 21

**III. Kritik** . . . . . 24

1. Methodologische Erörterung über das Abhängigkeitsverhältnis . . . . . 25
2. Die logische Deduktion des Systems . . . 27
3. Zusammenhang des Systems mit der Persönlichkeit . . . . . 33

# Literatur.


Dilthey, W., Leben Schleiermachers, Band I, 1870.

Dilthey, W., Aus Schleiermachers Leben in Briefen, 4 Bde., 2. Auflage, 1860—63.

Dilthey, W., Allgemeine deutsche Biographie, Band 31.

Sigwart, Ch., Ueber die Bedeutung der Erkenntnislehre und der psychologischen Voraussetzungen Schleiermachers für die Grundbegriffe seiner Glaubenslehre. Jahrbücher für deutsche Theologie II 1857, S. 267—327, 825—864.

Zeller, E., Schleiermacher, Preuss. Jahrbücher III, 1859.

Bender, W., Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, 2 Bände, 1876—78.

Vorländer, F., Schleiermachers Sittenlehre 1851.

Kalthoff, A., Die Frage nach der metaphysischen Grundlage der Moral mit besonderem Bezug auf Schleiermacher, Diss. Halle 1874.

Uhlhorn, O., Schleiermachers Entwurf einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, dargestellt und nach seinen Ergebnissen untersucht, Diss. Leipzig 1894.

Tüngerthal, M., Philosophische und christliche Ethik nach Schleiermacher, Diss. Jena 1894.

Geyer, O., Schleiermachers Psychologie, nach den Quellen dargestellt und beurteilt, Programm Leipzig 1895.

Esselborn, F., Die philosophische Voraussetzung von Schleiermachers Determinismus, Diss. Strassburg 1897.

Beth, K., Die Grundanschauungen Schleiermachers in seinem ersten Entwurf der philosophischen Sittenlehre, Diss. Berlin 1898.

Plog, L., Der Inhalt des Begriffs der Eigentümlichkeit in der Philosophie Schleiermachers, Diss. Rostock 1902.


Die Werke allgemeiner Natur, die benutzt worden sind, sind jedesmal zitiert.

Die folgende Arbeit will besonders die einheitliche Verfassung des Systems Schleiermachers darlegen, wie sie sich aus den obersten Prinzipien in einem architektonischen Wissensaufbau ergibt. Dabei will sie dann noch auf den Zusammenhang mit der Persönlichkeit Schleiermachers hinweisen, denn die philosophische Betrachtung war für ihn wie das künstlerische Schaffen ein Abbilden des innersten Seins und Erlebens (WW. 3. Abt. Bd. II S. 150).

Als Quellen für unsere Untersuchung sind die Werke Schleiermachers in der Gesamtausgabe von Jonas, besonders die der dritten (philosophischen) Abteilung (1835—1864), benutzt worden.

# I. Metaphysik (Dialektik).

Jeder Denker pflegt seine Auffassung der Welt in eine zentrale formale Anschauung zusammenzufassen. Wie Kant eine „bis zur Verliebtheit gehende Neigung für die Einteilung nach den Gesichtspunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität" hatte (Falckenberg, Gesch. d. n. Phil. S. 313), so beruht die grundlegende formale Anschauung Schleiermachers auf seiner Gegensatztheorie, die er sehr häufig und in ermüdender Breite ausführt. Alles reale Sein und Wissen verläuft in Gegensätzen (Eth. § 27); in keinem einzelnen, endlichen Sein ist nur ein Glied des Gegensatzes gegeben, sondern immer hängen beide Glieder unter relativem Dominieren des einen Gegensatzgliedes an ihm (Eth. § 37). Eine einfache Entgegensetzung würde die Aufhebung der Einheit des Seins zur Folge haben (Dial. S. 246).

Zu der Einteilung einer Wissenschaft braucht nun Schleiermacher zwei Paare von Gegensätzen, die untereinander gekreuzt werden.

## Psychologie.

Mit ihren mannigfach variierten Einteilungsprinzipien — im Einzelnen vergleiche man Geyer — macht die Psychologie, wie Bender (I S. 23) richtig bemerkt, durchaus den Eindruck des Unfertigen. Als Grundlage für die anderen Wissenschaften ist das Schema denn auch ein bei Weitem einfacheres, insofern alle rezeptiven Tätigkeiten, die hauptsächlich die Erfassung des Wirklichen zum Ziel haben, als Denken bezeichnet werden, während es die spontanen mit dem „inneren Impuls zur Selbsttätigkeit, dem Wollen" zu tun haben. Das Leben verläuft nun im Uebergang von dem einen Moment zum andern. Dieser Uebergangsmoment, in dem wir uns selbst als Indifferenz von Denken und Wollen setzen, ist das unmittelbare Selbstbewußtsein oder Gefühl, das mit mehr objektivem Charakter als Anschauung, bei mehr subjektiver Art als Gefühl im engeren Sinn bezeichnet wird.

Da Schleiermacher seinen Ausgangspunkt im Ich als Identität von Leib und Seele in ihrem relativen Gegensatz wählt, so hat er sich hiermit vollkommen die psychophysischen Probleme versperrt. Das Rätsel im Begriff des Organismus, in dem er „das reinste Bild des höchsten Seins" (Eth. § 53) erblickt, ist ihm durch seine Metaphysik verschlossen geblieben.

## Dialektik.

Die Philosophie ist nun die Zentralwissenschaft, die den durchgängigen Zusammenhang und die gemeinsame Begründung des Ganzen und jedes Einzelnen vermittelt (S. 2 und 4 Vorl.). Das Einzelwissen befindet sich in doppelter Abhängigkeit von ihr, denn es hängt von dem Besitz allgemeiner Regeln der Verknüpfung des menschlichen Denkens ab (die Philosophie umfaßt also die Logik), und außerdem liegt die Bestimmung über das allgemeine Verhältnis von Wissen und Sein jenseits der einzelnen Wissensgebiete. Schleiermacher nennt diesen Teil Metaphysik (§ 13 und 16).

Beide Gebiete sind aber nicht voneinander zu trennen und so kreuzen sich denn stets ein wissenschaftliches und ein formales, künstlerisches Element bei der Produktion einer Wissenschaft (§ 14). Vom

wissenschaftlichen Momente aus ergibt sich die Philosophie als Wissen des Wissens (§ 23 Vorl.); doch hält Schleiermacher dies Verfahren, durch die Geschichte der Philosophie belehrt, für anmaßend, und er will lieber die Sache von der Kunstseite erfassen, obwohl auch hier die Beschränkung auf einen Sprachkreis vorliegt (F. § 2).

So ergibt sich die Dialektik, die Logik und Metaphysik unter der Form der Logik darstellt (B. 19 f.), und die die Regeln geben will, von einer Differenz im Denken zur Uebereinstimmung zu kommen (B. 7 f.).

Grundlegend für die Metaphysik ist nun der an Plato und die Neuplatoniker erinnernde Gegensatz von allgemein und besonders. „Jedes besondere Wesen hat als besonderes einen Anfang und ist als solches aus dem Allgemeinen entstanden und so durch das Allgemeine bestimmt“ (Erz.lehre S. 589). Das Wesen des Gegensatzes berührt sich hier mit dem später zu behandelnden von Kraft und Erscheinung, indem das Allgemeine die produzierende Kraft für das Besondere ist, während letzteres nur am Allgemeinen als Erscheinendes hängt. — Im Verhältnis des Seins und Denkens aber stellt sich das Allgemeine als Natur des Denkens dar, so daß es im Sein nie rein gegeben ist, während das Besondere, dem Seienden zugehörig, im Wissen nicht rein darstellbar ist.

Wir erleben also in unserem Selbstbewußtsein den Gegensatz von dinglichem und geistigem Sein, die in ihm zur Einheit verbunden sind. Daraus entsteht die Frage: Wie kommt denn unser Denken eigentlich zum Gedachten? „Durch das Geöffnetsein des geistigen Lebens nach außen, Organisation, kommt das Denken zu seinem Gegenstand oder zu seinem Stoff. Durch eine ungeachtet aller Verschiedenheit des Gegenstandes sich immer gleiche Tätigkeit, Vernunft, kommt es zu seiner Form, vermöge deren es immer Denken bleibt“ (C. 387) Unsere Geistesorganisation gliedert sich also in den Gegensatz von organisch-intellektueller Funktion: Beide stehen zueinander im Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, jedoch haben wir alles wirkliche bestimmte Denken nur im Zusammentreffen der Tätigkeit beider Funktionen. Die organische Tätigkeit ist der Quell der Mannigfaltigkeit (E. 495) und

belebt daher, während der Intellekt als Grund der Einheit und Vielheit bestimmt und entgegensetzt.

Inwieweit aber stimmt nun die außenstehende Wirklichkeit zu dem im Denken Erfaßten? Obwohl Schleiermacher dies erkenntnistheoretische Grundproblem durch jahrelange Beschäftigung mit Kant sehr nahe liegen mußte (Dilthey S. 91), so sind die Aeußerungen darüber doch recht spärlich. Es war hier besonders der Einfluß Spinozas, der, indem er auf die Gestaltung des Absoluten als gegensatzloser Einheit einwirkte, auch zugleich die Auffassung von Denken und Sein als modi der einen unendlichen Substanz herbeiführte. Beide sollen übereinstimmen (Eth. § 95), einander entsprechen (E. 48 f.), ineinander gegründet sein (G. 83) oder parallel zueinander verlaufen (G. 55). Als Gründe dafür werden angeführt: in uns sind Denken und Sein unmittelbar dasselbe (E. 488 und § 101 ff.), oder die Wahrheit erfordere notwendig eine Uebereinstimmung beider (Aesth. S. 104). Jedenfalls hat Jonas recht, wenn er sagt, es solle damit nur ausgedrückt werden, daß „die Richtung auf das Wissen als das Wesen des menschlichen Geistes konstituierend angesehen werden muß“ (vgl. dazu Schleiermachers Aeußerungen E. 484 und G. 83).

Versuchen wir nun von den psychischen Bewußtseinstätigkeiten aus zu dem Transzendenten vorzudringen.

## 1. Die Entwickelung des Transzendentalen an der Anschauung des Wissens.

Wir müssen in unserem Sein einen Gegensatz suchen, der die Totalität desselben als endlichen umspannt, weil sonst im Wissen keine Einheit wäre (Eth. § 44 c und 45). Allem Sein und Wissen liegt als oberster Gegensatz der von Dinglich und Geistig, Wissen und Gewußtem zu Grunde (Eth. § 46), oder, wie die Dialektik in der letzten Ausgabe (E. 495 f.) sagt: Der Gegensatz von Objekt und Subjekt, während die andern Ausgaben (§ 132 f., D. 460 ff., C. 396) dafür die Ausdrücke: Ideal und Real gebrauchen. Diese Gegensätze liegen nicht mehr innerhalb des realen Wissens, sondern stehen an der Grenze des Transzendenten und Immanenten (§ 135), sodaß ihre Anerkennung nur eine Sache der Gesinnung ist (§ 134 u. D. 457 f.).

Wir haben also, wenn wir die Entwickelung des Geistigen in dem Entwickelungsprozeß der Ende verfolgen, ursprünglich zwei „modi“ des einen Seins anzunehmen (§ 32), die wir zunächst als indifferent einander gegenüberstehend abstrahieren, und die natürlich nicht isoliert im Wirklichen vorkommen: das Prinzip der Vernunfttätigkeit als Ideales und das der organischen Tätigkeit als Reales (§ 132f.). Beide sind unabhängig voneinander, wenn auch in einem einheitlichen Prinzipe gegründet (Psych. S. 30 ff.).

Wir müssen nun versuchen, diese beiden Faktoren des Seins in ihrer abstrahierten Selbständigkeit näher zu erfassen. Das Ideale ist das Prinzip aller Vernunfttätigkeit (Dial. § 132) und enthält als solches die Ideen als Prinzipien zum Wissen in sich, und anderseits das Sittliche, das Gewissen als Prinzip zu aller Tätigkeit nach außen hin (Aesth. S. 94, Psych. S. 25).

Hierin liegt also die Voraussetzung, daß das Geistige in allen noch so verschiedenen Geistessubjekten auf gleiche Weise gesetzt sei, daß es ein Prinzip aller Geistestätigkeiten gebe (Psych. S. 29). Die Tätigkeit dieses kosmischen Geistesprinzips besteht nun darin, die Ideen in das Einzelne hineinzutragen (Aesth. S. 107), indem die Gesamtheit der Begriffsanfänge schon in ihm (E. 496) als System der das Wissen konstituierenden Begriffe (§ 176) enthalten ist.

Diesem Idealen steht nun als Reales das Chaos gegenüber, wobei die Vorstellung von einem einheitlichen, allgemeinen Stoff vorausgesetzt wird (Psych. S. 28), da wir nur immer modifizierte, irgendwie bestimmte Materie in der Realität kennen (Psych. S. 495). Der Stoff an sich ist vollkommen unbestimmte Mannigfaltigkeit (D. 460 ff.), unendliche Unbestimmtheit im Gegensatz zu der Gesamtheit der Dinge, die durch das Eintreten der intellektuellen Funktion gemäß den der Materie potentiell schon innewohnenden Schemata Raum und Zeit unendliche Bestimmtheit werden (D. 455 f., B. 140 f.). Die chaotische Materie ist also der Grund der Erscheinungen, die unbestimmte Grundlage zu aller organischen Affektion (S. 118 und § 185).

Diese Grundlagen des Denkens und Seins, wie sie die Wirklichkeit erst ermöglichen, stehen sich nun aber nicht indifferent und beziehungslos gegenüber, wie wir der klareren Deduktion halber abstrahierten,

sondern sind vermöge des einheitlichen, transzendenten Prinzips in gegenseitiger Wechselwirkung (Psych. S. 51); denn das Sein des Geistes ist für die Erde und das der Erde für den Geist (Aesth S. 105). Das Werk des Geistigen in der Natur ist nun überall die Gestalt, während das Dingliche in seinem Wirken auf das Geistesprinzip in aufsteigender Reihe zum Bewußtsein hinführt (Eth. § 50); doch haben wir von dem Werden des Bewußtseins keine Vorstellung (Psych. S. 44). Unter dem Primat des Geistigen vollzieht sich nun dieser Prozeß in aufsteigender Bestimmtheit und Individualisation (Psych. S. 31) [1]).

Unter der Einwirkung der intellektuellen Funktion geschieht also zunächst die bestimmte Gestaltung und Einteilung nach dem Schema von Raum und Zeit, zugleich nimmt aber die Vernunft die Form der Vereinzelung in der Zeit an (Aesth. S. 51). Von dem mechanischen, anorganischen Sein erhebt sich dann die Materie zum Organischen, indem dies neue Prinzip versucht, Alles mit seinem eigentümlichen Gehalte zu durchdringen. Das Organische hat nun an dem Gegensatz von fest und flüssig ein festes, Einheiten bestimmendes Prinzip, wozu noch ein eigenes Prinzip der Bewegung von sich selbst aus hinzukommt Dieser organische Prozeß vollzieht sich in der aufsteigenden Durchdringung durch die vegetative und animalische Funktion und schon „in diesem Aufstreben finden wir eine Tendenz, die in dem Erdkörper eingeschlossen liegt, das Bewußtsein hervorzubringen im Gebiet des Irdischen." Die Bestimmtheit des Geistes als menschlichen ist also Produkt der Erde, wobei aber die ursprüngliche Anlage des Bewußtseins schon so ist, daß sie dem, was die Erde entwickelt, adäquat ist. Eine andere Frage ist es, ob der menschliche Geist die höchste Entwickelungsstufe ist, was sich nicht ohne weiteres bei einer aufsteigenden Entwickelungslinie annehmen läßt; jedoch bleibt alles über das menschliche Bewußtsein Hinausgehende Hypothese.

Der menschliche Geist stammt also als allgemeines Prinzip vom Geist her, als Erscheinung von der Erde; in ihm ist das Bewußtsein in seiner Kontinuität der

---

[1]) Vgl. zum Folgenden Psych. S. 26 ff., Aesth. S. 101 ff., WW. III Bd. II S. 412 und 461 f.

Zentralpunkt, als „Art und Weise des Geistes zu sein in der Einheit mit der Organisation“ Der Organismus ist also die Vermittelung zwischen dem Geist in der Erscheinung des einzelnen Lebens und der Gesamtheit des Seins; „es kommt aber dabei darauf an, das Sein in den Geist aufzunehmen und auf der andern Seite den Geist im Sein darzustellen“ (Aesth. S. 138). In dem Momente der Wahrnehmung gehen nun die Urbilder unter und die Affektionen binden den Geist, dabei schafft er aber nach den Typen und Schematen, die ihm vorbildlich als Begriffsanfänge innewohnen. Dadurch hat der Geist zugleich mit dem Bewußtsein des freien Schaffens das Bewußtsein der Unmöglichkeit, die Außenwelt anders vorzustellen als sie da ist. Daher ist die Dignität beider Faktoren gleichwertig, indem im Organischen die Zeugungskraft liegt, aus der erst jedes geistige Leben hervorgeht, während anderseits keine Einwirkung der Dinge vor sich gehen kann, ohne Bewußtsein zu werden; so liegt in dieser Wechselwirkung ein hemmendes Moment, „indem es aber von demselben einen ist, will es dieses ganz und sucht also das andere.“

Die Entstehungsfrage des Bewußtseins überhaupt lehnt Schleiermacher ab, weist aber darauf hin, daß sich das Bewußtsein und die Kontinuität des Denkens beim Einzelnen erst durch das Auseinandertreten der organischen und intellektuellen Funktion zeigt d. h. von der Entwickelung der Sprache ab (S. 460 ff.). Indem aber dieser Gegensatz von äußerem und innerem Sein empfunden wird, tritt auch zugleich der Impuls zum Wissen hervor, indem die Sprache die Brücke zu schlagen versucht, um Ding und Geist in Uebereinstimmung zu setzen.

Endlich haben wir noch die Beziehung von Ideal und Real zu den Grundbegriffen der Ethik festzulegen. Die Vernunfttätigkeit ist im Idealen, die organische im Realen gegründet, Real und Ideal sind Grenzbegriffe des empirischen und transzendenten Seins. Dagegen stehen die ethischen Begriffe Vernunft und Natur durchaus innerhalb der Möglichkeit der Erfahrbarkeit, sodaß ihnen jedenfalls eine andere Stufe innerhalb des Wissens zukommt, als jenen Prinzipien des Denkens überhaupt. Denn das Ineinander alles unter diesem höchsten Gegensatz (Ideal und Real) begriffenen dinglichen

und geistigen Seins auf dingliche d. h. gewußte Weise gesetzt, ist die Natur und das Ineinander als Geistiges d. h. Wissendes ist die Vernunft (Eth. § 47 b).

Die Teilung des allgemeinen Vernunftprinzips vollzieht sich nun dialektisch nach dem Gegensatz individuell und identisch. Vernunft als allgemeines Prinzip ist zwar kein Quantum (Eth. § 104),[1]) aber doch sind schon in dieser Einheit Unterschiede angelegt, die Schleiermacher ihrem eigentümlichen Charakter nach gegenüber den quantitativen Verhältnissen der Materie als qualitativ bezeichnet (Erz.lehre S. 692). Plog, der für diesen Abschnitt besonders zu vergleichen ist, sucht das als „innerlich quantitativ" zu verstehen. Denn eigentlich qualitative Unterschiede dürfte das einheitliche Sein nicht aufweisen. So bezeichnet denn das Wort „qualitativ" bei Schleiermacher nur das Anderssein gegenüber der quantitativen Auffassung unseres Bewußtseins (Erz.lehre S. 693), wie ja auch schon oben betont wurde, daß die Geistestätigkeit unabhängig von der organischen Affektion sei (Psych. S. 26). Im transzendenten Grunde kann dabei die Einheit wohl bestehen bleiben, denn „in der Individualitätsauffassung handelt es sich um eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit, die dem Begriff entgeht, und wo nur die unmittelbare Anschauung das Rechte treffen kann" (Erz.lehre S. 39 und Eth. § 312).

Diese Individualität wird nun hauptsächlich mit folgenden Ausdrücken umschrieben: Eigentümlichkeit (Erz.lehre S. 692), innerliche Verschiedenheit quantitativer Natur (Eth. S. 94), sie hat ihren Grund im Gebiete des Geistigen (Psych. S. 334) und ihre Unterschiede sind nur relativer Natur (Erz.lehre S. 692). Dazu kommt noch der Ausdruck „begriffsmäßige Verschiedenheit" (Eth. § 130), der den eigentümlichen Charakter gegenüber der mathematischen Scheidung wiedergeben soll; diese Verschiedenheit ist von der durch die Umgebung und die körperliche Konstitution bedingten zu unterscheiden.

Nach Raum und Zeit nun vollzieht sich die mathematische Teilung des Besonderen, der chaotischen Materie. Stellte die Individualität den Menschen als

[1]) Dabei muss sie, ins reale Leben eintretend, aber stets quantitativer Natur werden. WW. II. 415 und 462/63.

einzig dastehendes, auf innerer, inkommensurabler Anlage beruhendes Wesen dar, so wird er in der Vereinzelung der organischen Welt als Persönlichkeit aufgefaßt (E. 70 ff.), indem dieser Ausdruck das Einzelne als Ausdruck des Gemeinsamen fassen soll und so den Menschen als Teil der Gattung hinstellen will. Das geschieht durch die schon innerhalb der gestaltlosen (von der intellektuellen Funktion noch nicht berührten) chaotischen Materie angelegten Schemata des Raumes und der Zeit. Denn alle bestimmte Materie wird unter diese beiden gefaßt und so aus der unendlichen Unbestimmtheit herausgerissen zu der Bestimmtheit der „Dinge“ (D. 455 f.). Raum und Zeit sind Korrelate und unter Materie ist nicht bloß das Raumerfüllende zu verstehen, als dem Denkstoff entsprechend, sondern auch das Zeiterfüllende, die Denkform, insofern das kosmische Geistesprinzip, sobald es wirkliches Denken werden will, auch zur zeitlichen Entwickelung herabsteigen muß (§ 207 und D. 456 f.). Raum und Zeit sind also gemeinsame Form des Seins und des Denkens, Raum ursprünglich die des Seins und Zeit die des Denkens, zugleich aber Raum die Form der Beziehung des Seins auf das Denken, Zeit die des Denkens in Bezug auf das Sein (G. 23); so hängt am Raum das Außereinander, an der Zeit das Tun (A. 335 f.). Sie sind Art und Weise der Dinge selbst, nicht bloß unserer Vorstellungen (ebenda), da Wesen und Form einer Sache aufs engste zusammenhängen (G. 26), wie es auch keine Trennung des Wesens und der Erscheinung gibt (B. 99 f.).

Wir wenden uns schließlich noch der Frage zu, in welchem Verhältnis stehen Raum und Zeit zu dem Gegensatz Real und Ideal, die besonders Sigwart mit vielem Scharfsinn, aber sehr künstlich zu lösen versucht hat (S. 299 ff.).

Wir sagten schon, daß der Raum der Materie ursprünglich zugehöre, während die Zeit als Voraussetzung der Tätigkeit mehr auf Seite des geistigen Faktors stehe. Die unbestimmte Mannigfaltigkeit als Indifferenz von Außer- und Ineinander wird nun zum bestimmten Gegensatz in der Raumerfüllung, diese tritt aber nur durch Hinzutreten der intellektuellen Funktion ein, die zugleich im wirklichen Bewußtsein als Zeiterfüllung gegeben ist (D. 462, vgl. auch C. 396 ff.).

Raum und Zeit sind also von der organischen Seite her Bilder des Realen und Idealen, die dem begrifflich von der intellektuellen Funktion her gewonnenen höchsten Gegensatze entsprechen; den größten Teil aber der Raum- und Zeitanschauung verweist Schleiermacher in die Mathematik und Physik (A. 335 f.).

Das Wissen nun, an dem kosmischen Geistesprinzip und der intellektuellen Funktion hängend, in denen gegenüber der Materie und der Organisation der Charakter der Allgemeinheit sich verkörpert, kann natürlich nicht der Einteilung nach Raum und Zeit eine Berechtigung zuerkennen, sondern es nimmt höchstens die durch diese (für das bestimmte, reale Denken notwendigen Formen) erzeugten Beschränkungen als Zwangslage mit in den Kauf.

Auch das Individuelle muß im Wissen möglichst klar erkannt und herausgestellt werden (C. 393 ff. und § 91), weil es nicht direkt unter die Idee des Wissens fällt. So sehr wir uns aber auch bemühen werden, den Einzelnen unter die Idee des Wissens zu subsummieren, so werden wir doch notwendig immer nur als Individualitäten wissen können und werden auch die Wissensmöglichkeit individueller Erscheinungen stets anerkennen müssen, als ein Wissen „der produktiven Tätigkeit des Einzelnen", denn wenn auch das Universelle vollkommen in allen dasselbe ist, so ist es doch in jedem anders geworden und wird als seine Tat nur verstanden mit dem Gewordenen zugleich (D. 45). Darin liegt die Berechtigung der Geschichte.

Das Denken kann auf überwiegend intellektuellem Wege zum Wissen fortschreiten oder aber es kann als Wahrnehmung überwiegend das Organische bevorzugen, während es endlich im Gleichgewicht beider durch Anschauung Wissen gewinnen kann (E. 498). Es sind dies die Wege a priori aus der Vernunft her deduktiv ein System aufzubauen oder a posteriori die Erfahrung auf Grund der organischen Affektion zu einem Ganzen induktiv zusammenzustellen. Das empirische Verfahren allein zu üben, meint Schleiermacher, gleiche der Erzählung von „Anekdoten" über einen Gegenstand (Psych. C. 1), sei nur „eine Aneinanderreihung von Tatsachen" „von subjektivem und zufälligem Charakter" (Psych. S. 13—21, B. 45).

Unbedingt sind die dialektischen Regeln, die Ver-

fahrungsprinzipien, hinzuzunehmen, ohne die wir in den Skeptizismus einmünden (Psych. S. 13—21). Diese allein sind jedoch ebenso unzureichend, da die Ableitung aus einem obersten Grundsatz nur Schein ist, weil immer mehrere Hypothesen vorausgesetzt sind (B. 35), wir haben dann nur ein System von Formeln, ganz abstrahiert von allem realen Wissen (C. 483 und B. 35), dazu kommt, daß im obersten Grundsatz kein Teilungsprinzip enthalten ist (Psych. S. 13—21, Eth. § 12), und endlich wird die Geschichte vollständig in diesem Verfahren zerstört (Aesth. S. 23 f.).

Die Form wird dem Menschen erst mit dem Stoffe gegeben (Aesth. S. 100). Das Spekulative gibt nur das Fachwerk der Form, worin die Empirie die Tat oder Beobachtung hineinverlegen muß (Erz.lehre S. 587). Das durch beide gegebene Sein ist kein verschiedenes, sondern in beiden ist dieselbe Wahrheit, „sofern sie ein und dasselbe Sein repräsentieren" (Staatsl. S. 1 und E. 502 f.), wobei das a priori keinen Vorzug hat, insofern es zeitlich werden muß (ebenda). So haben wir denn ein Werden des Wissens nur, wenn das eine auf das andere Wissen bezogen wird, es ist also eine Durchdringung der Spekulation und der Anschauung erforderlich (Aesth. S. 19—21); das a priori und a posteriori müssen sich gegenseitig von oben und unten her ineinander hineinarbeiten, um die wirkliche, wissenschaftliche Anschauung herzustellen (Psych. S. 20 und 407).

Formal logisch wird nun der Stoff durch die Satz- oder Urteilsbildung aufgefaßt, während die Form dem Begriff entspricht (E. 483 f.).

Der Syllogismus ist erst eine abgeleitete Figur, um im Denken fortzuschreiten (E. 504). Interessant ist dazu A. 327, wo gesagt wird, wenn der Syllogismus eine eigene Denkform wäre, so müßte ihm auch ein eigenes Sein entsprechen; ein solches lasse sich aber nicht nachweisen. Hierbei tritt die Bedenklichkeit des erkenntnis-theoretischen Postulates in seiner starren Form doch recht stark zu Tage.

Welche Seinsformen entsprechen nun aber dem Begriff und Urteil? Das Wesen des Begriffs liegt in dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen, dem Urteil gegenüber aber ist er die zusammenfassende Form für den Stoff, der dargeboten wird. So ist denn

auch die Selbigkeit der Form beim Wechsel des Stoffs das dem Begriff entsprechende Sein (E. 511), und zwar ist das Allgemeinere im Sein der produktive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen; das Besondere aber bringt das Höhere zur Anschauung und ist seiner Möglichkeit nach im Höheren gegründet, es ist dessen Erscheinung.

Dem Urteil soll nun die Tatsache entsprechen, weil in ihr das Wechselnde ausgesagt wird (E. 510 f.). Indem nun aber die Erscheinungen die aus den Kräften hervorgegangenen Tatsachen sind, kann man auch sagen: „Das Sein, welches dem System der Begriffe entspricht, ist gesetzt in den Kräften, und das Sein, welches der Gesamtheit der Urteile entspricht, ist gesetzt in den Erscheinungen“ (E. 510).

Zur Begriffsbildung ist zwar eine Affizierung durch die organische Funktion nötig, aber dann bildet die Vernunft frei aus sich heraus und nach ihren Gesetzen die einzelnen Begriffe (B. 102 f.), denn die Vernunft ist als „lebendige Totalität des Schematismus der Begriffe“ (§ 176) schon als allgemeines zeitloses Prinzip prädeterminiert, diese und keine andern Begriffe hervorzubringen; jeder Begriff ist Ausdruck der Vernunfttätigkeit in einer bestimmten Richtung (C. 413).

## 2. Die Entwickelung des Transzendentalen an der Anschauung des Wollens.

Das Wollen beruht im Gegensatz zum Denken auf der Richtung von innen nach außen, und gehen wir nun von der Tatsache der Möglichkeit der Wirkung des einen auf das andere Sein aus, so erhalten wir, wenn wir von dem Streite aus zu einer Uebereinstimmung Aller gelangen wollen, sodaß Wissen möglich ist, den Satz: „Das Sein muß dem Denken gleich sein“ (E. 487 f.). Dieser Satz ist Prinzip und Maß für alle Willenstätigkeiten, wie der „das Denken muß dem Sein gleich sein“ für das Denken grundlegend war. Insofern nun aber das Denken selbst eine Willenstätigkeit ist (E. 487 f.), wie anderseits allen Willenstätigkeiten das gedachte Wollen zu Grunde liegt (E. 41), so sind Denken und Sein hier auf verschiedene Weise dasselbe, wie sie ja auch in uns unmittelbar Einheit sind (E. 517 ff.). Mithin liegt auch derselbe Grund

zur Aufhebung des streitigen Wollens wie zu der des Denkens vor, nämlich das Wissenwollen (E. 519 f.).

### 3. Das Transzendente im Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewusstsein.

In dem unmittelbaren Selbstbewußtsein oder Gefühl haben wir die Analogie mit dem transzendenten Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze (Dial. S. 429). Es wird charakterisiert:

a) als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl (vgl. besonders die 2. „Rede“ und Glaubenslehre § 32 ff.). Der Inhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseins erhebt sich nämlich von den selbstischen Gefühlen zu denen geselliger Art, das Gattungsbewußtsein erwacht, und in aufsteigender Reihe werden dann Natur und Welt in seinen Inhalt hineinbezogen. Erst dann kann das Gefühl darnach trachten, das gesamte Universum zu erleben, wenn letzteres als Wirkendes unser Selbstbewußtsein in schlechthiniger, absoluter, rezeptiver Abhängigkeit bindet. Damit erleben wir die Religion, die sich des transzendenten Grundes in seiner vollkommenen Spontaneität als Ursache bewußt ist und die unanschaubare, einheitliche Verfassung des Universums erlebend zusammenfaßt.

b) Als transzendenter Grund des Denkens und Wollens. Wir hatten schon oben festgestellt, daß Wissen und Wollen dasselbe Sein repräsentieren müssen und mithin denselben transzendenten Grund voraussetzen (E. 517 ff.). Nur in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein können wir nun die „Verschmelzung von Sein und Gegenstand“ ermöglichen, die das Objekt — Subjektsein in unserem Denken und Wollen der Welt gegenüber aufhebt. Nur hier ist der Gegensatz zu dem äußeren Sein, das sonst stets ein Fremdes von anderer Natur bleibt, überwunden, hier sind wir uns dieser Einheit unmittelbar gewiß und haben so den transzendenten Grund des Denkens und Wollens. Doch bleibt dieser Vorgang nur ein Erlebnis subjektiver Natur, im objektiven Bewußtsein können wir den Gegensatz von Sein und Denken, Objekt und Subjekt nicht überbrücken (E. 532 und § 215).

c) Dieser Uebergang von Denken und Wollen ist

nun nicht ein leeres „Nichts“, sondern eine volle Einheit, insofern eben gerade in diesem Moment das Setzende heraustritt (S. 429, E. 530 f.).

d) Das reale Sein und Wissen endlich verläuft in Gegensätzen (Eth. § 27); dieser Gegensatz ist nun nicht ein einfacher, indem stets an jedem Einzelnen beide Glieder des Gegensatzes als Maximum und Minimum hängen, wobei ihnen jedoch nie ein vollkommenes und beharrliches Gleichgewicht zukommen kann (Eth. § 37 und Bender S. 186).

Das Wissen soll nun versuchen, die Gegensätze ganz in sich gebunden zu halten (Eth. § 35), insofern es dann ein Bild des über alle Gegensätze gestellten höchsten Wissens und Seins ist (§ 36). Damit ist das eigentliche Wesen des Absoluten erkannt, es ist die Identität aller Gegensätze oder gegensatzlose Einheit. In ihm fließen alle Gegensätze zusammen und werden zur Einheit verknüpft, also ist das Absolute die vollständig organisierte Einheit des Universums. Die Voraussetzung des Schleiermacherschen Denkens ist also „die Zusammengehörigkeit der Dinge, in welchen die Gesamtheit des Seins ist, und der Begriffsanfänge, in welchen der Umfang des Denkens ist“ (E. 497).

Das Absolute war transzendenter Natur, es war nicht gewonnen, indem wir die Gegensätze aufsteigend bis zu einer Einheit verfolgten, sondern wir mußten aus der realen Welt einen Sprung wagen (Eth. § 30, D. 412. Das Absolute Sache der Gesinnung, Eth. § 44), um nicht in unseren Denkformen, sondern vermittelst des Erlebens den transzendenten Grund aller Dinge kennen zu lernen. Der Begriff der Welt dagegen ist dem realen Denken auch unerreichbar (E. 162), er ist gleichfalls in gewissem Sinne transzendent; aber er wird durch den Zusammenschluß der Gegensätze zu einem Organismus gewonnen. Das eine ist also Einheit aller mit Ausschluß aller Gegensätze, das andere Einheit mit Einschluß aller Gegensätze (E. 432). Eins ragt nicht über das andere heraus, ist aber doch wohl zu scheiden. Das Absolute nämlich ist der terminus a quo, das Prinzip der Möglichkeit des Wissens; die Idee der Welt dagegen der transzendentale terminus ad quem, das Prinzip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden; dem ersteren nähert sich das Wissen nie, das zweite soll einst umspannt werden.

# II. Ethik.

## 1. Die allgemeinen Grundlagen.

Die christliche Theologie ist „Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch . . . . ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist“ (Darst. d. theol. Studiums § 5). Mithin ist die Theologie nur Wissenschaft der Form nach, geht aber nicht von allgemeinen Prinzipien aus (Glaubensl. § 2, 1). Weil daher auch die christliche Ethik religiös fundiert ist und sich lediglich auf die christliche Kirche bezieht (chr. Sitte S. 1 ff.), so schließen wir sie von unseren Betrachtungen aus, zumal sie auch mehr die empirisch-geschichtliche Seite des ethischen Prozesses behandelt.

Ferner benutzen wir nicht den Entwurf d der philosophischen Ethik, der, wie Beth gezeigt hat, als Grundprinzip die Anschauung des Menschen voraussetzt (§ 93 d), aber nicht in der Metaphysik seine Begründung sucht.

Zu dem vorausgesetzten Wissen um die Natur, von dem Schleiermacher an mehreren Stellen spricht, gehört die Kenntnis der menschlichen und der äußeren Natur (§ 67), der Gegensatz von geeinigter und nicht geeinigter Natur (§ 123 f.), ebenso die Kenntnis vom Menschen als Gattung (§ 103). Doch braucht die Ethik die einzelnen Ausdrücke nicht sorgfältig abzuwägen; es ist gleich, ob sie aus einer bestimmten Form der Naturwissenschaften oder aus der Sprache des gemeinen Lebens entnommen sind (§ 99). Die Ethik fordert nur die einzelnen Elemente, wann und wo sie ihrer bedarf, die Physik muß sie zur Wissenschaft erheben (§ 86). Der Sinn der Ausdrücke sei gar nicht zu verfehlen (§ 199), da wir sie aus uns selbst erkennen (§ 86). Hiernach meint Schleiermacher die Physik, welche die Ethik mitbedingt; jedenfalls wäre es aber doch nötig gewesen, Sinn und Umfang dieses Wissens festzulegen, da es doch ohne weiteres nicht so selbstverständlich ist, wie Schleiermacher annimmt.

Versuchen wir nun der Ethik einen Platz im System anzuweisen. Geht der Wissensimpuls auf die Idee der Welt und will sie als den terminus ad quem

durch Annäherung zu erreichen suchen, so haben wir die Weltweisheit oder Philosophie; inbezug auf die Idee der Gottheit als terminus a quo die Theosophie, die auf keinen Fortschritt angelegt ist (C. 435). Das allgemeine Teilungsprinzip der Philosophie ist nun der Gegensatz des Idealen und Realen, der mit dem Uebergewicht des ersteren den Begriff Vernunft, mit dem des letzteren Natur ergibt (§ 341). Die eine Seite handelt also vom ethischen, die andere vom physischen Wissen (Dial. S. 311); im ersteren Fall ist das Denken das Aktive und das Sein das Sekundäre, im andern das Sein das Aktive und das Denken sich daran anschließend (E. 521). Hinzu kommt nun als zweiter Gegensatz der von Empirie und Spekulation (§ 342); erstere geht mehr induktiv vor innerhalb des Besonderen und bildet in ihrer isolierten Form die Mathematik; letztere richtet sich mehr deduktiv auf das Allgemeine und ist in ihrer isolierten Form Dialektik oder Transzendentalphilosophie (§ 334 f.). In jedem Wissen sind beide Momente vertreten, aber doch neigt die Ethik mehr der spekulativen Form zu, die Physik der empirischen (S. 311 f., Eth. § 51—58).

Im Verhältnis zur Psychologie aber behandelt die Ethik die geistigen Funktionen in ihrer Gesamtheit und den „Zusammenhang dessen, was aus den geistigen Tätigkeiten hervorgehen soll, als etwas notwendig in der menschlichen Vernunft Postuliertes", wobei von dem einzelnen Leben abstrahiert wird (Psych. S. 38 und S. 497).

Die Sittenlehre ist also einerseits Wissenschaft vom idealen Faktor aus, d. h. Vernunftwissenschaft und steht so der Physik gegenüber, andrerseits behandelt sie das Sein nach spekulativer Methode und tritt so neben die empirische Vernunftwissenschaft, die Geschichtskunde (§ 62). Als spekulative Wissenschaft nun hat sie die allgemeinen Formen des Seins darzustellen, die produzierenden Kräfte für das Besondere; dabei ist die Vernunft der handelnde Teil, die Natur leidende Masse. Also ist Ethik „Handeln der Vernunft auf die Natur" § 75 und 80), und zwar handelt es sich um „ein Naturwerden der Vernunft" (§ 81), d. h. eine organische Durchdringung von Natur und Vernunft. Indem aber das Sein als Allgemeines betrachtet wird, findet seine Gliederung nur nach dia-

lektischer Begriffsbestimmung, nicht nach Raum und Zeit statt (§ 76 f.).

Nun ist aber die Ethik eine reale Wissenschaft, folglich ist „alles ethische Wissen . . . Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft“ (§ 81). Also gehören die Begriffe „reine Vernunft“, „seliges Leben“ und „reine Natur“ nicht in die Ethik (§ 89).

Ethik und Physik sind spekulative Wissenschaften und sind nur entgegengesetzt durch den Inhalt des in ihnen ausgedrückten Seins (§ 63), daher ist ihr Unterschied nicht in den formalen Gegensatz von Sein und Sollen zu verlegen. Dieser Gegensatz greift vielmehr nur Platz, wenn wir die spekulative oder empirische Behandlungsart vorziehen (§ 63). „Inwiefern das erscheinende Sein oder Ding nie dem Begriff angemessen ist, ist auch das physische Wissen Ausdruck eines Sollens und nicht eines Seins, und inwiefern das hervorbringende Sein als allgemeines das eigentliche Objekt des Wissens ist, muß auch das ethische Wissen als Ausdruck eines Seins aufgefaßt werden“ (§ 63 b.). Wären die spekulativen Sätze nicht einem Sein entsprechend, so beschriebe das bloße Sollen ein Nichtsein, aber ein Gesetz ist nur dasjenige, was auch wirklich ein Sein bestimmt (WW. III. Abt. Bd. 2 S. 409). Die spekulative Ethik faßt also das Naturwerden der Vernunft seinem idealen Gehalte nach auf d. h. so wie es sich aus dem Wesen der Vernunft heraus ergeben würde, indem sie das Unsittliche und Gesetzwidrige etwa wie die Mißbildungen in der Natur auffaßt (S. 413).

Einerseits wird nun aber Ethik durch Physik dem Inhalte nach bedingt, weil „das Dingliche in der Vernunft nur erkannt werden kann . . . in und mit der Natur“ (§ 67), anderseits steht sie zur Geschichtskunde in gegenseitiger Wechselbeziehung, da das Allgemeine das Besondere hervorbringt und daher ohne Kunde des Besonderen nie erkannt werden kann (§ 70 und 71).

„Die Sätze der Sittenlehre dürfen . . nicht Gebote sein, weder bedingte noch unbedingte, sondern, sofern sie Gesetze sind, müssen sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken“ (§ 95). In einer solchen imperativistischen Ethik wäre die Vernunft gar nicht als Kraft gesetzt, insofern das Sollen

das Nichtsein ausdrückt, mithin würde nur die verneinende Seite im Handeln der Vernunft ausgedrückt (§ 93), während der positive Faktor nicht zur Geltung käme. Man hat vom ethisch Gewordenen auszugehen und nicht jedes ethische Sein von seiner Differenz zum unendlichen letzten aus zu betrachten (§ 93 b.). Der Stil der Ethik ist daher historisch; sie beschreibt die Art und Weise, wie das Besondere aus dem Allgemeinen wird oder „das besondere unter der Potenz des allgemeinen“ (§ 95 b).

Da die Sittenlehre die bewegende Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur innerhalb des immer schon Organisierten und nie vollkommen zu Organisierenden zwecks ihrer positiven Einigung ausdrückt, so fällt der Gegensatz von Gut und Böse aus ihr heraus (§ 91); er gehört in das empirische Gebiet in seinem Verhältnis zu den allgemeinen ethischen Formen. Wäre er über einen bloßen Verhältnisbegriff hinaus ein positiver Faktor, so müßte es eine reale Gegenvernunft geben (vgl. Glaubensl. § 44). Das Böse ist aber immer nur am Guten und mit ihm, beide sind als positiver und negativer Faktor der werdenden Einigung von Natur und Vernunft aufzufassen (§ 91 b). Das Böse gehört als schwindender Faktor nicht in die konstruktive Ethik (§ 91 a).

Die Ausdrücke Freiheit und Notwendigkeit sind bei Schleiermacher nicht im Sinne des Determinismus und Indeterminismus zu fassen. Wird die Frage in diesem Sinne gemeint, so tritt Schleiermacher ganz auf die Seite des Determinismus, was, wie wir sehen werden, in den metaphysischen Prinzipien begründet liegt (vgl. schon Dilthey, Denkmale 19 ff.).

Dagegen versteht Schleiermacher unter Freiheit und Notwendigkeit nicht kontradiktorische Gegensätze, sondern beide stehen dem Zufälligen gegenüber. Freiheit ist die in sich selbst gegründete Einheit von Kraft und Erscheinung, Notwendigkeit die beharrliche Spiegelung der andern Dinge. Beide stehen zusammen, indem die Einheit von Kraft und Masse durch die Affektion der Dinge aufgefordert wird, das, was der Möglichkeit nach in ihr liegt, auch zu realisieren (Dial § 198), sodaß alles im Dasein zugleich frei und notwendig ist. Freiheit hängt aufs engste mit Leben zusammen, denn sie ist Selbsttätigkeit und Selbstent-

wickelung (C. 420 und E. 530); sie ist das Sein unter dem Gesichtspunkte der Kraft, in Begriffen erfaßt, dasselbe Sein kann aber auch unter der Urteilsform als ein System von Ursachen und Wirkungen erfaßt werden (D. § 195). So steht Selbstentwickelung als die vollkommene Förderung dessen, was in dem Organismus ursprünglich angelegt ist, eng mit der Kausalität als der Ursache, dem Antrieb von außen her zu dieser Entwickelung zusammen (C. 420), womit der Begriff der Freiheit als dem der Willkür gleich ausgeschaltet ist (B. 132, E. 520 und WW. III. Abt. Bd. II S. 385).

Wir bekommen als Resultat (Eth. § 104 f.): Die Ethik beruht nicht auf diesem Gegensatz, sie setzt ihn bei den einzelnen Tatsachen und hebt ihn dann beim Zusammenfassen zum Allgemeinen auf; sonst müßten wir eine positive Gegenvernunft konstruieren, deren Prinzip notwendige Bestimmung von außen und absolutes Empfangen wäre (§ 104 b).

## 2. Die besondere Gestaltung der Ethik.

Die Ethik gliedert sich in drei Teile: Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Der Grund dieser Einteilung soll „im Wesen des beschaulichen Wissens begründet sein“ (§ 116); zum Beweise wird eine künstliche Einteilung der Naturwissenschaft und eine Vergleichung mit der Ethik versucht. Aber warum sagt uns denn Schleiermacher nicht, wieso diese Einteilung dem Wesen der Spekulation entspricht? Es handelt sich also nur um einen schwächlichen Versuch, das spekulative Gewand mit seiner deduktiven Methode zu retten.

Unter Gut versteht nun Schleiermacher „jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur“ (§ 110), es muß durch sittliche Tätigkeit hervorgebracht sein, zugleich aber dieselbe noch in sich schließen und fortentwickeln, sodaß der Begriff in Analogie zu dem politisch-ökonomischen (Grundstück, Bergwerk) tritt (WW. III. Abt. Bd. II S. 456 f.). Also ethisches Gewordensein und ethisches Erzeugen sind seine Grundbestandteile.

Die Verschiedenheit der einzelnen Güter entsteht dadurch, daß Natur und Vernunft Gegensätze in sich

schließen, die verschiedene Bindungsarten und teilweise Einheiten zulassen (§ 110). Das höchste Gut aber macht den Inbegriff aller wahren Güter aus, es ist nicht blos ihr Aggregat, sondern größer und vollkommener als seine einzelnen Teile, ein einheitlicher Organismus (S. 458). In ihm liegt nur Förderliches, Schädliches darf in seinem Begriff nicht vorkommen (S. 456); aber es ist nicht als das höchste Gut des Einzelnen zu verstehen, sondern als das der Allgemeinheit (S. 45 f.). Daher ist es die Aufgabe der Güterlehre (S. 460), „die Gesamtwirkung der Vernunft als einen Organismus aufzustellen, in welchem jeder verwirrende Gegensatz von Mittel und Zweck aufgehoben, jedes Auseinander auch ein Ineinander, jeder Teil auch das Ganze ist, nichts aber aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menschlichen Geschlecht entsprungen ist und dasselbe auch erneuert und fortpflanzt."

Die Tugendlehre will die verschiedenen Arten auffassen, wie die Vernunft als Kraft der Natur einwohnt.

Die Pflichtenlehre dagegen will die mannigfaltigen Verfahrungsweisen darstellen, unter denen die Tätigkeit der Vernunft auftritt.

Jede einzelne umfaßt also die gesamte Sittenlehre, nur unter einer verschiedenen Darstellungsform. Daher sind mit allen Gütern auch alle Tugenden und Pflichten gegeben und zwar so, daß im einzelnen Gut alle Tugenden und Pflichten mitgesetzt sind und ebenso in jeder Tugend und Pflicht die beiden andern ganz, nicht aber so, daß die einzelne Tugend oder Pflicht dem einzelnen Gut entspräche (§ 117). Von ihnen geht nun die Güterlehre auf das reine Ineinander von Vernunft und Natur und ist am meisten der Weltweisheit zugewandt, daher geht sie auch im Gegensatz zu den beiden andern nicht so sehr ins Einzelne (§ 118 und 119).

Hieraus ergeben sich nun die Mängel der Tugend- und Pflichtenlehre: a) Sie bieten nur fragmentarische Einzelheiten und wissen mithin nicht einen allumfassenden ethischen Organismus zur Anschauung zu bringen (§ 119 u. S. 450). b) das Sittliche ist in ihnen immerfort durch die Fortdauer des Unsittlichen bedingt, da sie von einem Widerstande abhängen, der zu überwinden ist (S. 449). c) Der Tugendlehre gelingt es

nicht, die Beziehung zur Tat und zum Werke zu gewinnen (S. 449). d) Es können in beiden Lehren große Gebiete des menschlichen Handelns von unstreitig sittlichem Gehalt nicht abgeleitet und in ihrer Notwendigkeit begreiflich gemacht werden, sondern müssen als Erlaubtes nebenhergehen (S. 454) z. B. die Kunsttätigkeit.

So leisten diese Formen der Sittenlehre denen wenig, die selbständig „das Meer eines wahrhaft selbsttätigen Lebens“ durchfahren wollen (S. 451), obgleich sie durch ihre heilsame Strenge für viele Menschen manchen Vorteil gehabt haben, wobei der sittliche Maßstab freilich nur an den äußeren Faktor des Handelns gelegt wird. So bleibt denn „für diese (die Ethik) immer die objektivste Darstellung, also die aus dem Begriffe des Gutes, die echte und für sich hinreichende; die beiden andern dienen jener nur gleichsam als Rechnungsprobe, welches sie aber nur in dem Maße leisten können, als sie nicht unmittelbar aus ihr entstehen“ (S. 383). Die Güterlehre ist denn auch am ausführlichsten und sorgfältigsten behandelt.

## Güterlehre.

Die sittliche Tätigkeit besteht in einem Handeln der menschlichen Natur als Ineinander von Natur und Vernunft auf die mit der menschlichen in lebendigem Zusammenhange stehende Natur, wobei schon immer ein Einssein beider im menschlichen Organismus vorausgesetzt wird. Die Möglichkeit des Handelns auf die Natur soll auf ein Organisiertsein derselben für die Vernunft hindeuten, eine ursprüngliche Einheit, die ihre Prädisposition für einander erklärt. Das Handeln der Vernunft ist in dieser Hinsicht organisierend (§ 124 und Bd. II S. 476), womit als Endziel „das möglichste Organisiertsein der gesamten irdischen Natur für die geistigen Funktionen des Menschen angesehen wird“ (S. 477). Es soll also alles Sein ins Bewußtsein aufgenommen und von ihm durchdrungen werden (S. 475), und insofern wird die Tätigkeit der Vernunft auch als „anbildende“ bezeichnet.

Die Möglichkeit dieser organisierenden Aufgabe beruhte darauf, daß schon immer ein Organisiertsein da war, das zur weiteren Tätigkeit anregte. Es gibt

also am äußeren Sein Erkennungsmittel der Vernunfttätigkeit, durch welche die Dinge Ausdrucksmittel dieser werden. Also das irdische Sein, in das die Vernunft als menschliche Seele gesetzt ist, wird Symbol für sie, und die Tätigkeit, die sich darauf bezieht, heißt die symbolisierende (S. 477). Diese Tätigkeit will allem Sein das Wesen des Geistes einbilden (S. 475), durch sie manifestiert sich die Vernunft in der Natur; daher heißt sie auch „bezeichnende" Tätigkeit. Im Organisieren handelt es sich um ein Gestalten und Durchdringen von Seiten der Vernunft, im Symbolisieren um ein Erkannt- und Gewußtwerden der Natur.

Hinzu kommt nun als zweiter Gegensatz, der dann mit dem obigen gekreuzt werden soll, das Teilungsprinzip nach individuell und identisch. Alle Einzelwesen einer Gattung sind auch innerlich verschieden, alles sittliche Sein ist aber durch das Handeln des einzelnen Individuums gesetzt, folglich ist auch das sittliche Sein in einer Mehrheit von innerlich Verschiedenem gegeben (§ 130). Daneben bleibt es aber immer ein überall gleiches Sein, weil das Vernunftprinzip stets ein und dasselbe ist. In dieser Hinsicht trägt also jedes Handeln der Vernunft einen zweifachen Charakter.

Wir erhalten also Organisiert- und Symbolisiertsein der Vernunft mit gleichbleibender und differenzierter Ausbildung (§ 133). Ein Gut ist nur das sittliche Sein, in dem diese Quadruplizität unter Hervortreten von zwei Gliedern enthalten ist. Die Verschiedenheit der Güter liegt also an der verschiedenen Art, wie diese Gegensätze gebunden sind.

Wir haben so eine begriffsmäßige (innerliche) Einteilung der Güter gewonnen; in der Empirie zerlegt sich nun wieder jedes Gut nach Raum und Zeit in eine Mehrheit von Einzelwesen (§ 135 ff).

Wir betrachten zunächst die immer schon versittlichten ethischen Formen und Oerter, von denen aus die Vernunft ihr Wirken beginnt, und die gleichsam Maßstäbe für die sittliche Tätigkeit abgeben.

Das Prinzip der Begeistung muß innerhalb der irdischen Natur auch den Typus des Irdischen an sich tragen und kann sich nur in einem zeitlich verlaufenden Geschlechtsleben offenbaren. Es gibt keinen Ein-

zelnen, dem es obliegt, die ganze sittliche Aufgabe zu lösen, erst in der „Verbindung der Geschlechter zur Erneuerung der Individuen", d. h. der „Familie" ist uns ein selbständiger ethischer Ort gegeben (II, 463). Die Familie wird nun wieder als organisches Element in einen größeren ethischen Zusammenhang aufgenommen und ihre Beziehung zur ganzen Menschheit dadurch fixiert. Das geschieht in den „Völkern". Auch im Volksleben „in seiner rein vernünftigen Entwickelung ist ein organischer Teil des höchsten Gutes" (II, 464).

Alle ethischen Organismen aber lassen sich in den des höchsten Gutes zusammenfassen. Denn auch die Völker dürfen nicht für sich sein, sie müssen sich gegenseitig aufschließen und zur Einheit verbinden; dann dringen wir zu dem „ewig und einfach, schlechthin seienden" ethischen Ort vor, der sich als goldenes Zeitalter, als ewiger Friede, als Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens und als Himmelreich darstellt (II, 466).

Für den weiteren Schematismus vergleiche man die ausführlichere Darstellung bei Bender, die kürzere bei Falckenberg, Gesch. d. n. Phil.

Ebenso kann man sich dort leicht einen Ueberblick über die Grundzüge der Tugend- und Pflichtenlehre verschaffen. Wir erwähnen nur noch einzelne Faktoren, die für Schleiermachers ethische Grundauffassung von Wert sind. Zunächst das Verhältnis von Gesinnung und Tat.

„Die belebende Kraft der Gesinnung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein, wodurch allein jede erscheinende Tat . . . an der Sittlichkeit teilnimmt." Denn in der belebenden Kraft liegt das Wesen der Vernunft (II, 409 und § 298). Aber gerade als Fehler der Tugendlehre wird es angeführt (S. 451), daß sie in höchst unnatürlicher Weise das Wollen von dem daraus hervorgehenden Werke abtrenne. Handle ich, so will ich doch auch wirken, da jede Handlung von einem Zweckbegriff ausgeht (S. 452). Mithin kann man die innere Gesinnung und das Tätigkeitsverlangen nur nach dem schätzen, was verwirklicht wird. „In der sittlichen Bedeutung nämlich ist Handeln gleich dem Wollen; wo ein wirkliches Wollen ist, da ist auch gehandelt, keine Tat aber ist eine Handlung als nur

durch das Wollen“ (Kr. d. bish. Sittenl.). Unverständlich ist die Behauptung Hartensteins (S. 123 ff.), daß Schleiermacher nur auf den äußeren Faktor Wert lege.

Wie steht es weiter mit der Kollision der Pflichten? Schleiermacher gibt zu, daß jede Pflicht über einen Kollisionsfall eine Entscheidung zu treffen habe, aber eine wirkliche Kollision gibt es nicht (§ 327), weil alle Pflichtkollisionen auf einen Widerspruch im Gegebenen deuten, von welchem die Forderungen ausgehen (Dilthey, Denkm. S. 134).

Endlich ist noch der Begriff des Erlaubten zu erörtern. Er steht in der Mitte zwischen pflichtmäßig und pflichtwidrig und zwar zunächst da, wo der Antrieb ein sinnlicher, aber nichts Widersprechendes dazu vom sittlichen Gebiet ausgeht, ferner da, wo dem Handeln im gesamten sittlichen Gebiet ein einzelner Teil widerspricht. Mit dieser zweiten Form wäre es aber überhaupt um die Konstruktion der wissenschaftlichen Prinzipien zur Beurteilung der einzelnen sittlichen Handlungen geschehen und der Charakter des Pflichtbegriffs aufgehoben. Es bliebe nur der erste Fall, wo erlaubt etwa dem Worte „unschuldig“ entspricht. Diese Form könnte sich nur in den Pausen des sittlichen Lebens abspielen, da jeder Zusammenhang mit Gütern und Tugenden fehlt. Wie könnte aus einem solchen indifferenten Zustand aber wieder Sittliches entstehen, wäre dann nicht Sittliches durch das Nichtsittliche bedingt? Daher darf man diese Handlungen nicht wollen, weil sonst der Wille auf ein Nichtsittliches gerichtet wäre, ihr Inhalt ist jedoch nicht pflichtwidrig (nach d. Abh. über das Erlaubte).

## III. Kritik.

In unserer Kritik wollen wir den Grundsätzen folgen, die Schleiermacher in der Einleitung zu seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ aufgestellt hat (S. 3—6). Nur immanente Gesichtspunkte sollen maßgebend sein, nicht aber wollen wir von außen her nach fremden Systemen eine Kritik versuchen, die nach Schleiermacher doch nur vorteilhafte Stellen des eigenen Weges benutze, sich dazu noch meist auf das Gefühl berufe und die Gedanken

anderer Darstellungen, aus dem Zusammenhang herausgerissen, mit der eigenen, einseitigen Brille anschaue.

Zunächst versuchen wir in einem methodologischen Teil Klarheit darüber zu schaffen, in welchem Sinne wir das Abhängigkeitsverhältnis aufzufassen haben.

Dann werden wir in einem logisch-deduktiv verfahrenden Teil das ganze System als in Uebereinstimmung mit den Prinzipien und obersten Grundanschauungen erweisen, indem so die innere Geschlossenheit und Einheit im Systemaufbau zu Bewußtsein kommt.

Zum Schluß soll dann noch versucht werden, das System mit der Persönlichkeit Schleiermachers in Beziehung zu setzen.

## 1. Methodologische Erörterung über das Abhängigkeitsverhältnis.

Zur Beurteilung des wirklichen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen den einzelnen Teilen des Systems ist es wichtig, einen Unterschied einzuführen zwischen der Methode, welche die Darstellung befolgt, und derjenigen, die bei dem Finden wissenschaftlicher Ergebnisse maßgebend gewesen ist (Falckenberg, Gesch. d. n. Phil. S. 573—74).

Schleiermacher gibt selbst zu, daß die realen Wissenschaften vor den dialektischen entstanden sind (Eth. § 9). Auch der Anfangspunkt einer Wissenschaft wird, sogar noch in den Darstellungen, in einer allgemein anerkannten Tatsache der Empirie genommen, weil jeder Anfang gleich unvollkommen ist (Eth. § 7). Freilich ist es dabei notwendig, daß den einzelnen Elementen, die aus der Beobachtung gewonnen sind, die Idee des Gegenstandes, die Grundlage des Wissenwollens d. h. die umfassende Form, in die der Stoff zu bringen ist, zugrunde liegt (Dial. B. 1, Psych. S. 4).

Also erhalten wir für die Forschung das Resultat, daß die Empirie die Grundlage des Schleiermacherschen Denkens bildet, daß er aber auch sogleich alles einzelne Wissen in den Zusammenhang mit dem gesamten Wissensgebäude gebracht hat.

Da die Ethik als Vernunftwissenschaft mit allgemeinem Charakter im Gegensatz zu der empirischen Geschichtskunde sich mehr der spekulativen Behandlung und Ableitung von einer höchsten Wissenschaft

nähert (Eth. §§ 1, 3, 9, 21), so beginnt die Darstellung mit Lehrsätzen aus der Dialektik (§ 23 ff., vgl. aber § 16). Das gilt aber eben nur für die Darstellung.

v. Kirchmann hat nun in seinen Anmerkungen zur Ethik eigentlich das einzige Augenmerk darauf gerichtet, nachzuweisen, daß schließlich doch die ganze Spekulation bei Schleiermacher eine verkleidete Empirie sei. Aber Schleiermacher gibt selbst dadurch, daß er von Suchen und Finden der Resultate redet (Eth. § 24), indirekt zu, daß nur für die Darstellung ihm das Ideal einer deduktiven Methode, als das Wesen der spekulativen Vernunftwissenschaft besser ausdrückend, vorschwebe. Wie ja auch das Studium der anderen Schriften, die v. Kirchmann übrigens an keiner Stelle erwähnt, sodaß man vielleicht schließen darf, er habe sie gar nicht gekannt, zeigt, daß auch in der Darstellung sich noch stets Empirie als Stoff und Spekulation als Form vereinigen müssen. Dazu ist noch in den methodischen Bemerkungen der Ethik ziemlich deutlich darauf hingewiesen, daß Schleiermacher die reine Deduktion wegen des Fehlens eines Teilungsgrundes nicht ohne Empirie für anwendbar hielt (§ 1). Also die Ethik bevorzugt in der Darstellung als allgemeine Vernunftwissenschaft die spekulative Deduktion, da so ihr Zusammenhang und ihre Einheit mit den obersten Prinzipien besser hervortritt, die Grundlagen sind aber auch schließlich in der Empirie angelegt und von ihr aus entwickelt.

Daß wir aus der Methode der Forschung heraus besser das Verhältnis der Abhängigkeit verstehen, ist klar. Hier bildet, wie wir sahen, die Empirie den Ausgangspunkt, aber es greift auch bald eine allgemeine Anschauung ein, die alles in seine Fächer und Beziehungen bringt; daher haben wir nicht zu versuchen, aus einem obersten Prinzip durch dialektische Spielereien ein ganzes System hervorzuzaubern, sondern nur zuzusehen, ob das ganze System ein wirklich einheitliches Bild im Verhältnis zu seinen Prinzipien und Grundanschauungen bietet und in widerspruchsloser Weise das Wirkliche in seinen allgemeinen Grundzügen umspannt. Solche innere Einheit ist wahre Abhängigkeit des einzelnen von obersten Prinzipien, dagegen ist es Unfug, durch mystische Grübeleien ohne den Stoff der Wirklichkeit ein Verstandessystem

herzustellen, dem zugleich Realität zukommen soll; für Schleiermacher wenigstens waren Materie und Vernunft als Stoff und Form (zum mindesten den theoretischen Grundsätzen nach) gleichberechtigt.

## 2. Die logische Deduktion des Systems.

Im Denken und Wollen haben wir es nur mit dem einzelnen Sein der realen Welt zu tun, das wir immer nur in einem Gegensatz von Ich und Außenwelt erfassen können; im Gefühl dagegen erheben wir uns zu dem Universum, das wir in der Einheit von Geist und Materie erleben. Daher stellt sich das reale Sein unter der Form des Gegensatzes dar, das Transzendente aber ist gegensatzlose Einheit und Identität aller Gegensätze.

Indem nun aber das Transzendente als das Allgemeine bestimmende Kraft für die einzelnen Erscheinungen ist, so ist doch in jedem realen Sein oder Wissen das ganze Sein mit allen Gegensätzen, nur daß einer besonders hervortritt. Damit haben wir die Abhängigkeit der Gegensatztheorie von der Psychologie und Metaphysik. Aber die Metaphysik ist noch enger an der Psychologie orientiert, denn der Organismus als relative Identität und Auseinandersein von Leib und Seele ist Abbild des Absoluten, wobei freilich nie ein Versuch gemacht wird, das Geheimnis und die Art dieses Zusammenseins zu durchdringen.[1]) Aber wie schon hier in der Erscheinungswelt trotz der Einheit im Organismus ein Auseinandertreten der geistigen und leiblichen Funktionen stattfindet, so müssen auch im Absoluten dafür zwei verschiedenartige, wenigstens potentiell angelegte Kräfte vorhanden sein; ein Ausdruck dafür ist der überempirische Gegensatz von Ideal und Real.

So versucht Schleiermacher einen Ausgleich zu finden zwischen dem Monismus des transzendenten Prinzips, dessen Einheit er im Gefühl zu erleben glaubte, und dem Dualismus, den er aus der realen Welt des Denkens und Wollens doch nicht wegzuleugnen vermochte. Ebenso muß nun aber die Teilbarkeit der realen Welt schon im Absoluten angelegt sein, soll

[1]) Vgl. Dilthey S. 317 aus den „Briefen über Lucinde“: „Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimnis.“

nicht das Transzendente und die Wirklichkeit ganz beziehungslos auseinanderfallen. Daher ist schon im Realen das Teilungsprinzip nach Raum und Zeit und im Idealen nach Individualität und Gattung angelegt.

Zugleich müssen nun aber auch im Transzendenten schon die Prinzipien für die Produkte des Denkens und Wollens vorhanden sein, und insofern ist es das transzendente Prinzip für die Ideen und das Gewissen. Indem das Absolute aber allgemeines, kraftgebendes Prinzip gegenüber dem beschränkten Einzelleben ist, befinden wir uns ihm gegenüber in einem Gefühl völliger Rezeptivität und schlechthiniger Abhängigkeit.

Die absolute Gegensatzlosigkeit des transzendenten Prinzips bedingt nun eine streng qualitätslose Weltauffassung, aber indem sich der reale und ideale Faktor doch wenigstens schon potentiell gegenüberstehen, kann innerhalb des Idealen, insofern es ein anderes Teilungsprinzip in sich trägt als die blos quantitativ unterscheidbare Materie, von einer qualitativen (geistig quantitativen) Unterscheidung gesprochen werden.

Trefflich wäre es, wenn es damit endlich gelungen wäre, den ewigen Gegensatz der Philosophie zwischen Monismus und Dualismus zu überwinden und der einen oder anderen Seite eine strenge Durchführung im System zu verschaffen. Befriedigend scheint uns wenigstens diese Lösung zwischen gegensatzloser Einheit und potentieller Anlage der Gegensätze nicht, wenn auch vielleicht hier noch am ersten dieser Gegensatz einigermaßen vermittelt ist, da ja schließlich im nicht erfahrbaren Transzendenten Alles möglich ist, freilich haben wir darüber auch kein Wissen.

Schleiermacher stand hier auf einer unheilvollen Mitte, denn er hatte sowohl von dem Dualisten Kant wie von dem Monisten Spinoza Einwirkungen empfangen. Dadurch daß Schleiermacher zwischen beiden zu vermitteln suchte, ist er in einen unheilbaren Gegensatz geraten.

Das tritt schon in der Gegenüberstellung von Ethik und Physik zu Tage. Sollte die Aufgabe der Ethik als Zurherrschaftkommen des Vernunftfaktors gemäß der Entwickelungsgeschichte des Irdischen, wie es sich von anorganischen zum organischen und dann zum geistigen Leben erhebt, richtig gefaßt werden, so wäre ihr Ziel vielmehr auch die Durchdringung

und Beherrschung des organischen (nicht blos des physischen) Faktors, wie das in der Behandlung auch tatsächlich der Fall ist. Offenbar liegt hier der Dualismus Materie und Geist zugrunde, der den Stufen des Entwickelungsschemas durchaus nicht gerecht wird.

Aber auch innerhalb der Ethik ist dieser Gegensatz nicht überwunden. Während die Güterlehre dem Ziel der einheitlichen Weltorganisation im Durchdringen des geistigen und körperlichen Faktors zustrebt und so den Monismus des letzten Ziels über die verschwindenden realen Gegensätze überwiegen läßt, sind Tugend- und Pflichtenlehre auf einen Dualismus gegründet, der den natürlichen Faktor dem geistigen entgegensetzt.

Schleiermacher weist nun zwar diesen beiden Behandlungsweisen der Ethik nur gleichsam den Charakter einer Probe aufs Exempel, wie es in der Güterlehre vorliegt, zu und betont selbst, die Ethik sei „nichts anderes . . . als eine systematische und nach der Einheit des Grundsatzes unternommene Analyse des höchsten Guts", aber wir meinen, daß ihr Charakter dem der Güterlehre so entgegengesetzt ist, daß diese Uebernahme der beiden Behandlungsweisen nur durch die historische Dignität veranlaßt worden ist.

Wir glauben den Unterschied beider an einem Gegensatz klarlegen zu können, den Schleiermacher uns selbst (Kr. d. b. S. S. 69) an die Hand gibt, nämlich den zwischen freien oder bildenden ethischen Prinzipien und beherrschenden oder beschränkenden. Schleiermachers Ethik weist ganz den ersteren Charaker auf, wie wir das gleich näher darlegen werden, und mithin ist nur die Güterlehre die eigentliche Fortsetzung der Metaphysik.

Die charakteristische Grundüberzeugung, die der Schleiermacherschen Ethik ein eigentümliches Gepräge gibt, läßt sich etwa folgendermaßen umschreiben. Es ist ein tatenfreudiger Optimismus, eine Aktivität, welche die ganze Welt sittlich umfassen will, die von unendlicher Kraft geschwellt nur Vorwärtsentwickelung sieht. Eine Versittlichung der ganzen Welt soll herbeigeführt werden und es werden alle Kräfte des eigenen Ich's, der Mitmenschen und der großen ethischen Gemeinschaften herangezogen, um einen sittlichen Gesamtorganismus der Welt herzustellen.

Erläutern wir das nun an den Positionen der Ethik, so hängt es mit diesem Prinzip zusammen, daß das Streben nach Gütern der eigentlich sittliche Prozeß genannt werden darf. Aus diesem Grunde gibt es auch keinen wesentlichen Unterschied zwischen Physik und Ethik, sondern wie jene die Gesetze innerhalb der Natur darlegt, so diese die, die aus der Natur des menschlichen Geistes in seiner irdischen Organisation folgen; ihr Unterschied besteht daher nicht in einem Gegensatz von Sein und Sollen, indem beide das entwickeln, was als allgemeines Gesetz der Natur oder des Geistes angesehen werden darf. Ebenso hängt es aber mit dieser Grundanschauung zusammen, daß der Stil der Ethik ein historisch darstellender ist, während die imperativistische Behandlungsweise als solche, die das Nichtsein und die Differenz vom Ziel im Auge hat, abgewiesen wird. Und so hat es denn auch immer die Angriffslust der positiven Theologie gereizt, daß bei Schleiermacher die Sünde und überhaupt das Böse so sehr in den Hintergrund treten. Aber bei seiner positiv-vorwärtsstrebenden Anschauung sieht er das Böse nur als einen Entwickelungsfaktor zum Guten hin an und betrachtet viel lieber den werdenden und positiven Charakter als den verschwindenden negativen. Ebenhierhin gehört es auch, wenn Schleiermacher schon den Begriff der Kollision von Pflichten ablehnt, indem alles aus der menschlichen Natur heraus positiv entwickelt wird, wie auch das Erlaubte in seinem System keinen Platz findet, da es sich um ein positiv sittliches Tun, nicht aber um ein Zulassen einzelner Taten handelt. Hierher gehört dann auch endlich noch das Verhältnis von Gesinnung und Tat; wie bei Kant, liegt auch bei ihm das Wesen der Sittlichkeit in der kraftgebenden Gesinnung, aber darüber hinaus sieht er auf den positiven Endzweck, daß auch etwas gewirkt werden soll, und so gehört auch die Tat aufs engste mit der Gesinnung zusammen.[1])

Daß dieses monistisch zur Einheit und Durchdringung von Natur und Geist hinstrebende ethische Verhalten nicht zu der Tugend- und Pflichtenlehre stimmt, die mehr einhaltgebietend, Vorschriften gebend

[1]) Ebenhierher gehören auch die oben aufgeführten Mängel der Tugend- und Pflichtenlehre.

und auf das Einzelne gerichtet dastehen, ist wohl deutlich; dazu vergleiche man noch, wie künstlich Schleiermacher, ihren eigentlichen Charakter aufhebend, die Pflichtenlehre als die Lehre von den verschiedenen Verfahrungsweisen zur Lösung der sittlichen Aufgabe hinstellt, um nur ja das Soll zu vermeiden.

Entwickeln wir nun die Metaphysik von dem Absoluten aus weiter, so ist offenbar in ihm als gegensatzloser Einheit die Beziehung von Denken und Sein begründet. Beide sind im Transzendenten eins, folglich sind sie in der Realität auch füreinander und streben darnach, sich gegenseitig zu erfassen. Sie sind in ihrem Umfang beide übereinstimmend miteinander und stellen dieselbe Wirklichkeit nur in verschiedener Form dar. Dies gegenseitige Erfassenwollen nun aber wird durch die organische und intellektuelle Funktion vermittelt, die ihre Einheit in der Sprache finden, sodaß diese das Prinzip des Wissenwollens repräsentiert (Dial. § 86 Vorl. und E. 41).

Der Geist nun, der spontan auffaßt, hat mehr den allgemeinen Charakter, die Materie dagegen als rezeptiv erfaßte unterliegt mehr der besonderen Einzelbeobachtung. Daher bevorzugt der erstere in der intellektuellen Funktion mehr den Begriff, und sucht durch ihn das Seinskorrelat der Kraft zu erreichen, letztere dagegen wird in der organischen Funktion durch die Form des Urteils, das die einzelnen Tatsachen der Erscheinungswelt erkennt, erfaßt.

Da sich endlich an jedem Denken eine organische und intellektuelle Seite findet, jedem Denken der Charakter des Allgemeinen und Besonderen zukommt, so haftet sowohl das a priori wie das a posteriori als Stoff und Form an jedem Denkakt und Deduktion und Induktion gehören beim Wissen eng zusammen, müssen sich einander das Gleichgewicht halten.

Verfolgen wir das erkenntnistheoretische Postulat weiter, so ergibt sich, daß sowohl den Begriffen ein Sein entsprechen muß, daß wir also Platos Lehre vom Realismus der Begriffe haben, wie anderseits auch dem Urteil ein gesondertes Einzelsein entsprechen muß, mithin das Sein auch eine Vielheit ist. Der Schluß als selbständige logische Form wird damit abgewiesen, daß ihm kein Sein entspreche.

Der Determinismus Schleiermachers wird durch

zwei Motive bestimmt, zunächst zwingt ihn das Verhältnis von Denken und Sein der Kausalität im Seienden auch eine Determination in unserem Denken entsprechen zu lassen. Dann bedingt das Verhältnis des Allgemeinen als Kraft zu den einzelnen Erscheinungen ebenso diesen notwendigen Charakter des Besonderen.

Die Urteile über Schleiermachers Ethik lauten sehr verschieden, Beth bezeichnet Schleiermacher als die „Ethik fleischgeworden", dagegen meint J. H. Fichte (System d. Eth. I p. 287). „Da . . . sowohl in jenen Abhandlungen als in den Kollegienheften dieselben Zweifel über die Gültigkeit der Prinzipien und über die Grenzen der Resultate übrig bleiben, so können wir die Vermutung nicht unterdrücken, daß keineswegs blos ein Zufall, sondern die Selbstprüfung Schleiermacher abgehalten hat, mit seiner Ethik in streng systematischer Form hervorzutreten."

Richtiger urteilt Herbart (Briefe über die Freiheit S. 190): „Wer die kleinen Verhältnisse nicht zu würdigen weiß, der verfehlt auch die ähnlichen Werte im Großen." „Schleiermacher verwickelte sich in dem Großen und Zusammengesetzten, weil er das Kleine, Einfache, welches eine präzise Beurteilung gestattet, übersprungen hatte."

Wer den „ermüdenden Schematismus der Ethik Schleiermachers" (Falckenberg S. 421) kennt, wird sich schwer entschließen, dem Urteile Beths beizustimmen, anderseits haben wir die große, einheitliche sittliche Grundüberzeugung erkannt, die das Urteil Fichtes unzutreffend erscheinen läßt. Herbart hat Recht darin, daß das Große viel besser erkannt ist, als das Kleine. Wir glauben aber, daß Schleiermacher vor allem durch seine deduktive Methode — zu der es ihn doch immer wieder als Ideal hinzog, wenn er auch theoretisch glaubte, nicht allein mit ihr fertig werden zu können — zu diesem leeren Schema verführt worden ist, das trotz aller gegenteiligen Beteuerungen doch die Wirklichkeit zu sehr in den Hintergrund drängt. Es ist aber ferner die Anschauung von der ästhetisch-architektonischen Struktur des Wirklichen, die alles Reale zu gern in das Schema des logischen Begriffs preßt.

## 3. Der Zusammenhang des Systems mit der Persönlichkeit.

Die Urteile über das Wesen der Persönlichkeit Schleiermachers sind recht verschieden, man braucht dazu nur die Zusammenstellung zu vergleichen, die Halpern in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Dialektik gibt. Er selbst hebt nun richtig als die beiden wesentlichen Faktoren eine zentripetale und zentrifugale Richtung des Geistes hervor (S. XI)[1]), aber wie diese beiden Seiten sich vereinigen, in einander ihre Gründung finden, hat er zu zeigen unterlassen.[2])

Dem metaphysischen Absoluten gegenüber war unsere Einzelseele in dem Verhältnis schlechthiniger Abhängigkeit, also vollkommen rezeptiv, die ethische Grundstimmung aber war das Hinauswirken, Umfassen und Durchdringen der Welt mit dem sittlichen Geiste unseres Ichs, als positiv angespannteste Spontaneität, die auch wesentlich in die Welt hinauswirken will.

Wir betrachten nun die einheitliche Gründung der ethischen und religiösen Grundanschauung in der Persönlichkeit Schleiermachers. Wir empfinden uns in der Religion als endliche Wesen, mit dem Zug zum Unbedingten und Absoluten in uns, dem wir uns in unserer Kleinheit voll Demut und Zittern gern hingeben.[3]) In dieser Hingabe aber an das allumfassende Sein liegt eine positive Kraft (durch das Ausruhen der positiv-wirkenden Faktoren), denn geborgen an den „Brüsten des Alls“ sind wir jetzt stark, um mit Stolz und Kraft, von einer andern Realität erfüllt, in der Welt zu wirken und Alles mit diesem Allgedanken zu erfüllen, sodaß wir die ganze Menschheit und Natur in ihm zu versittlichen streben. Wir glauben damit den religiösen Typus überhaupt gekennzeichnet zu

---

[1]) Vgl. „Reden“ S. 6 f.

[2]) Vgl. Dilthey S. 142: „Er zeigt eine grossartige Gleichgültigkeit gegen alle äusseren Lebensverhältnisse . . . Verbunden mit leidenschaftlichem Bedürfnis der Freundschaft, der Mitteilung.“

[3]) Vgl. dazu das ästhetische Lustgefühl, das darin liegt und das sich deutlich in der Stelle ausspricht, die Dilthey S. 305 zitiert und die auch für das Folgende von Wert ist:„ Ich liege am Busen der unendlichen Welt, ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle ihre Kraft und ihr innerliches Leben.“

haben, freilich nur dem psychologischen Erleben nach, während nichts über objektive Realitäten ausgesagt ist.

Dieser Prozeß läßt sich aber auch von der ethischen Seite erfassen. Ein innerlich freudiger, positiv schaffen wollender Geist ruht in einem Menschen und ist mit höchster Energie und Spontaneität angespannt, um in versittlichendem Geiste in der Menschheit zu arbeiten. Wird er dann bei dieser ungeheuren Abgabe seiner Kräfte nicht um so bereiter sein, sein endliches Selbstbewußtsein in einem unbewußten Alleben aufgehen zu lassen, um in ihm höchste Rezeptivität und Abhängigkeit, ein Schutz- und Sicherheitsgefühl als Aequivalent des rastlosen Strebens zu erleben?

So laufen die scheinbar widersprechenden Linien in Schleiermachers Wesen in eins zusammen, und man kann von Schleiermachers System wohl mit Fichte sagen, daß die Wahl und Art der Philosophie davon abhänge, was man für ein Mensch sei.

# Lebenslauf.

Am 3. November 1882 wurde ich, Walter Bernhard Schwarz, zu Schivelbein im Königreich Preußen als Sohn des Dampfschneidemühlenbesitzers Johannes Schwarz und seiner Ehefrau Anna, geb. Nemitz, geboren. Der evangelischen Konfession angehörend, besuchte ich die dortige Stadtschule und Landwirtschaftsschule bis Quarta, dann 7 Jahre hindurch das Gymnasium zu Köslin in Pommern. Zunächst widmete ich mich in Greifswald und Berlin 5 Semester hauptsächlich theologischen Studien, von da ab traten die philosophischen mehr in den Vordergrund.